41e Année

N° 193

ÉTUDES TRADITIONNELLES

LE VOILE D'ISIS

JANVIER 1936



RÉDACTION ET ADMINISTRATION
CHACORNAC FRÈRES
11, Quai Saint-Michel, 11
PARIS (Ve)

ÉTUDES TRADITIONNELLES

LE VOILE D'ISIS

41e ANNÉE

1936

« ÉTUDES TRADITIONNELLES »,

TEL EST LE TITRE SOUS LEQUEL PARAITRA DÉSORMAIS NOTRE PUBLICATION « LE VOILE D'ISIS ». CE TITRE, A LA FOIS PLUS LARGE ET PLUS PRÉCIS QUE LE PRÉCÉDENT, PLUS LARGE PUISQU'IL N'ÉVOQUE AUCUNE TRADITION PARTICULIÈRE, PLUS PRÉCIS PUISQU'IL SOULIGNE LE GENRE D'ÉTUDES AUQUEL NOUS NOUS CONSACRONS EXCLUSIVEMENT ICI, NOUS PARAIT LE PLUS PROPRE A DÉFINIR NETTEMENT LE PROGRAMME ET L'ORIENTATION QUE NOUS AVONS ADOPTÉS DEPUIS 1929 ET QUE NOUS ENTENDONS POURSUIVRE AVEC L'APPUI DE NOS FIDÈLES ABONNÉS.

PAUL CHACORNAC.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

LE VOILE D'ISIS

41e ANNÉE

1936



RÉDACTION ET ADMINISTRATION
CHACORNAC FRÈRES
11, Quai Saint-Michel, 11
PARIS (Ve)

ÉTUDES TRADITIONNELLES
LE VOILE D'ISIS

41e Année — Janvier 1936 — N° 193

LA PRIÈRE ET L'INCANTATION

Bien qu'on entende le plus souvent, dans le langage courant, le mot « prière » dans un sens très vague, et qu'on le prenne même comme synonyme du terme d' « oraison » dans toute sa généralité, nous pensons qu'il convient de lui garder ou de lui rendre la signification beaucoup plus spéciale et restreinte qu'il tient de son étymologie même, car « prière » signifie proprement et exclusivement « demande » et ne peut sans abus être employé pour désigner autre chose (1). Partant de là, on doit établir une distinction très nette entre la prière et ce que nous appellerons l' « incantation », employant ce terme à défaut d'un autre plus précis qui manque aux langues occidentales, et nous réservant de le définir exactement par la suite.

Tout d'abord, pour indiquer de quelle façon on peut comprendre la prière, considérons une collectivité quelconque, soit religieuse, soit simplement sociale : chaque membre de cette collectivité lui est lié dans une certaine mesure, déterminée par l'étendue de la sphère d'action de cette collectivité, et, dans cette même mesure, il doit logiquement participer en retour à certains avantages, entièrement matériels dans certains cas (tels que celui des nations actuelles, par exemple, ou des multiples genres d'associations basées sur une pure et

1 Cf. l'article de F. Schuon, *De l'Oraison*, dans le n° de mars 1935.

simple solidarité d'intérêts), mais qui peuvent aussi, dans d'autres cas, se rapporter à des modalités extra-corporelles de l'individu, c'est-à-dire à ce qu'on peut appeler d'une façon générale le domaine psychique (consolations ou autres faveurs d'ordre sentimental, et même quelquefois d'un ordre plus élevé), ou encore, tout en étant matériels, s'obtenir par des moyens en apparence immatériels, disons plus précisément par l'intervention d'éléments n'appartenant pas à l'ordre corporel, mais agissant néanmoins directement sur celui-ci (l'obtention d'une guérison par la prière est un exemple particulièrement net de ce dernier cas). En tout cela, nous parlons des modalités de l'individu seulement, car ces avantages ne peuvent jamais dépasser le domaine individuel, le seul qu'atteignent en fait les collectivités, quel que soit leur caractère, qui ne constituent pas des organisations initiatiques (celles-ci étant, comme nous l'avons expliqué précédemment dans d'autres articles, les seules qui aient expressément pour but d'aller au delà de ce domaine), et qui se préoccupent des contingences et des applications spéciales présentant un intérêt pratique à un point de vue quelconque, et non pas seulement, bien entendu, au sens le plus grossièrement « utilitaire ».

On peut donc regarder chaque collectivité comme disposant, en outre des moyens d'action purement matériels au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire relevant uniquement de l'ordre corporel, d'une force d'ordre subtil constituée en quelque façon par les apports de tous ses membres passés et présents, et qui, par conséquent, est d'autant plus considérable et susceptible de produire des effets plus intenses que la collectivité est plus ancienne et se compose d'un plus grand nombre de membres ; il est d'ailleurs évident que cette considération « quantitative » implique essentiellement qu'il s'agit bien du domaine individuel, au delà duquel elle ne saurait plus aucunement intervenir. Chacun des membres pourra, lorsqu'il en aura besoin, utiliser à son profit une partie de cette force, et il lui suffira pour cela de mettre son indivi-

dualité en harmonie avec l'ensemble de la collectivité dont il fait partie, résultat qu'il obtiendra en se conformant aux règles établies par celle-ci et appropriées aux diverses circonstances qui peuvent se présenter ; ainsi, si l'individu formule alors une demande, c'est en somme, de la façon la plus immédiate tout au moins, à ce qu'on pourrait appeler l'esprit de la collectivité (bien que le mot « esprit » soit quelque peu impropre, puisque, au fond c'est seulement d'une entité psychique qu'il s'agit) que, consciemment ou non, il adressera cette demande. Cependant, il convient d'ajouter que tout ne se réduit pas uniquement à cela dans tous les cas : dans celui des collectivités rattachées à une forme traditionnelle authentique et régulière, cas qui est notamment celui des collectivités religieuses, et où l'observation des règles dont nous venons de parler consiste plus particulièrement dans l'accomplissement de certains rites, il y a en outre intervention d'un élément véritablement « non-humain », c'est-à-dire de ce que nous avons appelé proprement une « influence spirituelle », mais qui doit d'ailleurs être regardée ici comme « descendant » dans le domaine individuel, et comme y exerçant son action par le moyen de la force collective dans laquelle elle prend son point d'appui (1).

Parfois, la force dont nous venons de parler, ou, plus exactement, la synthèse de l' « influence spirituelle » avec cette force collective à laquelle elle s' « incorpore » pour ainsi dire, peut se concentrer sur un « support » d'ordre corporel, tel qu'un lieu ou un objet déterminé, qui joue le rôle d'un véritable « condensateur », et y produire des manifestations sensibles, comme celles que rapporte la Bible hébraïque au sujet de l'Arche d'Alliance et du Temple de Salomon ; on pourrait aussi citer ici comme exemples, à un degré ou à un autre, les lieux de pèlerinage, les tombeaux et les reliques des saints ou d'autres personnages vénérés par les adhérents de

1. On peut remarquer que, dans la doctrine chrétienne, le rôle de l' " influence spirituelle " correspond à l'action de la " grâce ", et celui de la force collective à la " communion des saints ".

telle ou telle forme traditionnelle. C'est là que réside la cause principale des « miracles » qui se produisent dans les diverses religions, car ce sont là des faits dont l'existence est incontestable ; il va sans dire, d'ailleurs, que, en dépit de l'idée qu'on s'en fait vulgairement, ces faits ne doivent pas être considérés comme contraires aux lois naturelles, pas plus que, à un autre point de vue, le « supra-rationnel » ne doit être pris pour de l' « irrationnel ». En réalité, les « influences spirituelles » ont aussi leurs lois, qui, bien que d'un autre ordre que celles des forces naturelles (tant psychiques que corporelles), ne sont pas sans présenter avec elles certaines analogies ; aussi est-il possible de déterminer des circonstances particulièrement favorables à leur action, que pourront ainsi provoquer et diriger, s'ils possèdent les connaissances nécessaires, ceux qui en sont les dispensateurs en raison des fonctions dont ils sont investis dans une organisation traditionnelle. Il importe de remarquer que les « miracles » dont il s'agit ici sont, en eux-mêmes et indépendamment de leur cause qui, seule, a un caractère « transcendant », des phénomènes purement physiques, perceptibles par un ou plusieurs des cinq sens externes ; de tels phénomènes sont d'ailleurs les seuls qui puissent être constatés généralement et indistinctement par toute la masse du peuple ou des « croyants », dont la compréhension effective ne s'étend pas au delà des limites de la modalité corporelle de l'individualité.

Les avantages qui peuvent être obtenus par la prière et par la pratique des rites d'une collectivité sociale ou religieuse (rites communs à tous ses membres sans exception, donc d'ordre purement exotérique et n'ayant aucun caractère initiatique, et en tant qu'ils ne sont pas considérés par ailleurs comme pouvant servir de base à une « réalisation » spirituelle) sont essentiellement relatifs et contingents, mais ne sont pourtant nullement négligeables pour l'individu, qui est lui-même relatif et contingent ; celui-ci aurait donc tort de s'en priver volontairement, s'il est rattaché à quelque organisation capable de les lui procurer. Ainsi, dès lors qu'il faut

bien tenir compte de la nature de l'être humain telle qu'elle est, dans l'ordre de réalité auquel elle appartient, il n'est nullement blâmable, même pour celui qui est autre chose qu'un simple « croyant » (en faisant ici entre la « croyance » et la « connaissance » une distinction qui correspond en somme à celle de l'exotérisme et de l'ésotérisme), de se conformer, dans un but intéressé, par là même qu'il est individuel, et en dehors de toute considération proprement doctrinale, aux prescriptions extérieures d'une religion ou d'une législation traditionnelle, pourvu qu'il n'attribue à ce qu'il en attend ainsi que sa juste importance et la place qui lui revient légitimement, et pourvu aussi que la collectivité n'y mette pas des conditions qui, bien que communément admissibles, constitueraient une véritable impossibilité de fait dans ce cas particulier; sous ces seules réserves, la prière, qu'elle soit adressée à l'entité collective ou, par son intermédiaire, à l' « influence spirituelle » qui agit à travers elle, est parfaitement licite, même au regard de l'orthodoxie la plus rigoureuse dans le domaine de la pure doctrine.

Ces considérations feront mieux comprendre, par la comparaison qu'elles permettent d'établir, ce que nous dirons maintenant au sujet de l' « incantation »; il est essentiel de remarquer que ce que nous appelons ainsi n'a absolument rien de commun avec les pratiques magiques auxquelles on donne parfois le même nom; mais d'ailleurs nous nous sommes suffisamment expliqué au sujet de la magie, en maintes occasions, pour qu'aucune confusion ne soit possible et qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister davantage. L'incantation dont nous parlons, contrairement à la prière, n'est point une demande, et même elle ne suppose l'existence d'aucune chose extérieure (ce que toute demande suppose forcément), parce que l'extériorité ne peut en somme se comprendre que par rapport à l'individu, que précisément il s'agit ici de dépasser; elle est une aspiration de l'être vers l'Universel, afin d'obtenir ce que nous pourrions appeler, dans un langage d'apparence quelque peu « théologique », une grâce spiri-

tuelle, c'est-à-dire, au fond, une illumination intérieure qui, naturellement, pourra être plus ou moins complète suivant les cas. Ici, l'action de l' « influence spirituelle » doit être envisagée à l'état pur, si l'on peut s'exprimer ainsi ; l'être, au lieu de chercher à la faire descendre sur lui comme il le fait dans le cas de la prière, tend au contraire à s'élever lui-même vers elle. Cette incantation, qui est ainsi définie comme une opération tout intérieure en principe, peut cependant, dans un grand nombre de cas, être exprimée et « supportée » extérieurement par des paroles ou des gestes, constituant certains rites initiatiques, tels que le *mantra* dans la tradition hindoue ou le *dhikr* dans la tradition islamique, et que l'on doit considérer comme déterminant des vibrations rythmiques qui ont une répercussion à travers un domaine plus ou moins étendu dans la série indéfinie des états de l'être. Que le résultat obtenu effectivement soit plus ou moins complet, comme nous le disions tout à l'heure, le but final à atteindre est toujours la réalisation en soi de l' « Homme Universel », par la communion parfaite de la totalité des états, harmoniquement et conformément hiérarchisés, en épanouissement intégral dans les deux sens de l' « ampleur » et de l' « exaltation », c'est-à-dire à la fois dans l'expansion horizontale des modalités de chaque état et dans la superposition verticale des différents états, suivant la figuration géométrique que nous avons exposée en détail dans *Le Symbolisme de la Croix*.

Ceci nous amène à établir une autre distinction, en considérant les divers degrés auxquels on peut parvenir suivant l'étendue du résultat obtenu en tendant vers ce but ; et tout d'abord, au bas et en dehors de la hiérarchie ainsi établie, il faut mettre la foule des « profanes », c'est-à-dire de tous ceux qui, comme les simples croyants des religions, ne peuvent obtenir de résultats actuels que par rapport à leur individualité corporelle, et dans les limites de cette portion ou de cette modalité spéciale de l'individualité, puisque leur conscience ne va ni plus loin ni plus haut que le domaine renfermé dans ces limites restreintes. Pourtant, parmi ces croyants, il en est,

en petit nombre d'ailleurs, qui acquièrent quelque chose de plus (et c'est là le cas de certains mystiques, que l'on pourrait considérer en ce sens comme plus « intellectuels » que les autres) : sans sortir de leur individualité, mais dans des « prolongements » de celle-ci, ils perçoivent indirectement certaines réalités d'ordre supérieur, non pas telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais traduites symboliquement et revêtues de formes psychiques ou mentales. Ce sont encore là des phénomènes (c'est-à-dire, au sens étymologique, des apparences, toujours relatives et illusoires en tant que formelles), mais des phénomènes suprasensibles, qui ne sont pas constatables pour tous, et qui peuvent entraîner chez ceux qui les perçoivent quelques certitudes, toujours incomplètes, fragmentaires et dispersées, mais pourtant supérieures à la croyance pure et simple à laquelle elles se substituent ; ce résultat s'obtient d'ailleurs passivement, c'est-à-dire sans intervention de la volonté, et par les moyens ordinaires qu'indiquent les religions, en particulier par la prière et l'accomplissement des œuvres prescrites, car tout cela ne sort pas encore du domaine de l'exotérisme.

A un degré beaucoup plus élevé, et même déjà profondément séparé de celui-là, se placent ceux qui, ayant étendu leur conscience jusqu'aux extrêmes limites de l'individualité intégrale, arrivent à percevoir directement les états supérieurs de leur être, mais sans cependant y participer effectivement ; ici, nous sommes dans le domaine initiatique, mais cette initiation, réelle quant à l'extension de l'individualité dans ses modalités extra-corporelles, n'est encore que théorique et virtuelle par rapport aux états supérieurs, puisqu'elle n'aboutit pas actuellement à la possession de ceux-ci. Elle produit des certitudes incomparablement plus complètes, plus développées et plus cohérentes que dans le cas précédent, car elle n'appartient plus au domaine phénomènique ; pourtant, celui qui les acquiert peut être comparé à un homme qui ne connaît la lumière que par les rayons qui parviennent jusqu'à lui (dans le cas précédent, il ne la connais-

sait que par des reflets, ou des ombres projetées dans le champ de sa conscience individuelle restreinte, comme les prisonniers de la caverne symbolique de Platon), tandis que, pour connaître parfaitement la lumière dans sa réalité intime et essentielle, il faut remonter jusqu'à sa source, et s'identifier avec cette source même. Ce dernier cas est celui qui correspond à la plénitude de l'initiation réelle et effective, c'est-à-dire à la prise de possession consciente et volontaire de la totalité des états de l'être, selon les deux sens que nous avons indiqués; c'est là le résultat complet et final de l'incantation, bien différent, comme l'on voit, de tous ceux que les mystiques peuvent atteindre par la prière, car il n'est pas autre chose que la perfection même de la connaissance métaphysique ; le *Yogî* de la tradition hindoue, ou le *Çûfî* de la tradition islamique, si l'on entend ces termes dans leur sens strict et véritable, est celui qui est parvenu à ce degré suprême, et qui a ainsi réalisé dans son être la totale possibilité de l' « Homme Universel ».

RENÉ GUÉNON.

L'IDÉE
DE « CRÉATION ÉTERNELLE »
DANS LE RIG-VÊDA

Le terme vêdique *sadya*, qui veut dire « aujourd'hui », a tout autant le sens de « soudainement » et de « tout de suite ». Par exemple, *Rig-Vêda*, III, 29, 3 : *sadyah pravîtâ vrishanam jajâna*, « à peine la Mère eut-elle été fécondée qu'elle mit au monde le Taureau » ; IV, 7, 10 : *sadyo jâtasya dadrishânam ojah*, « il ne fut pas plus tôt né qu'il montra son pouvoir » ; VI, 19, 2 : *sadyo cid vavriddhê asâmi*, « il grandit aussitôt jusqu'à stature complète » ; VII, 101, 1 : *sadyo jâto vrishabho roravîti*, « à peine né, le Taureau se mit à mugir » ; X, 115, 1 : « A peine l'avait-elle mis au monde (*yadi jîjanat*) qu'il grandit tout d'un coup (*nu vavaksha*) et partit aussitôt pour sa grande mission (*sadyo mahi dûtyam caran*) ». Dans tous ces passages, *sadya* a le même sens que *makshu* dans X, 61, 20 : « Aussitôt que sa mère l'eut enfanté (*makshu... sûta mâtâ*), il se tint droit ». Cf. aussi la *Taittirîya Samhitâ*, VI, 3, 1, 4 : « Ni un cheval ni un chariot traîné par des mulets ne peuvent faire le tour de la terre en un instant (*sadyah*, littéralement « aujourd'hui »), mais l'intellect (*manas*) peut le faire en un instant, il peut même aller au delà de la terre » ; ce qui doit être compris en relation avec *Rig-Vêda*, VI, 9, 5, où l'intellect est appelé « le plus rapide des oiseaux », et avec d'autres passages où l'intellect est comparé à la lumière. En ce qui concerne le caractère immédiat de la « naissance éternelle », les citations qu'on vient de lire peuvent être rapprochées d'Eckhart : « Il n'y a pas de temps auquel cette naissance puisse être rapportée » et « Cette naissance demeure

éternellement dans le Père... qui, dans un Verbe unique, profère la totalité de ce qu'il sait, la totalité de ce qu'il peut produire ; et qui le profère dans un seul instant, et cet instant est éternel ».

De même, *nu* ou *nû* et *nûnam* signifient « aussitôt » ou « immédiatement », et « toujours », ou, avec un terme négatif, « jamais ». Par exemple, *Rig-Vêda*, VIII, 77, 1 : *jajnâno nu*, qui a le sens de *sadyo jâtasya* ou *sadyo jâtah*, « il n'était pas plus tôt né que... ». Dans le passage I, 48, 3, cité plus bas, *nu* signifie « maintenant et toujours ». En fait, l'éternité est, au sens strict du mot, « maintenant » ; elle est ce « maintenant » et ce « présent » hors duquel le passé et le futur s'écoulent dans deux directions opposées, mais dont nous n'avons aucune expérience immédiate, puisque pour nous le devenir ne cesse jamais d'être.

L'expression *agrê*, par ailleurs, qui équivaut au latin *in principio*, veut dire aussi bien « dans le principe » que « au commencement » et elle implique une supériorité hiérarchique autant et même plus qu'une priorité dans le temps. Ceci aussi est conforme à l'interprétation scolastique, qui comprend le *in principio* (1) de la *Genèse* (I, 1) — « au commencement », suivant la version révisée (2) — comme signifiant « dans le premier Principe », dans le Fils, qui est l' « art » (la puissance réalisatrice) de Dieu (3) et la source de toute la manifestation.

En outre, la forme du passé, dans le *Rig-Vêda*, implique, d'une façon très générale, un sens présent et même futur, ainsi qu'il ressort, par exemple, de *Rig-Vêda*, I, 48, 3 : *uvâsoshâ uchâc ca nu*, traduit ainsi par Macdonell (*ibid.*, p. 238) : « L'aurore a brillé (dans le passé) et elle brillera maintenant (désormais) ». D'une façon semblable, *vavardha*,

1. *In principio creavit Deus cælum et terram*. Phrase qu'Eckhart commente ainsi dans l'*Opus tripartitum : Quod creavit in principio, id est in se ipso, sic patet : Creatio dat sive confert esse. Esse autem principium est et primo omnium, ante quod nihil et extra quod nihil, et hoc est Deus.*

2. Il s'agit de la nouvelle traduction anglaise officielle de la Bible, publiée en 1881, et appelée « version révisée » par opposition à la « version autorisée » établie sur l'ordre de Jacques Ier et publiée en 1611.

3. Cette expression est de saint Augustin, *De Trinitate*, VI, 10

« il grandit », est « l'affirmation d'une vérité permanente » (Bloomfield et Edgerton, *Vedic Variants*, I, 337) ; et la portée du terme *kritya* était originairement intemporelle (Whitney, *Sanskrit Grammar*, 889, 894) ; cf. Keith, *Aitarêya Âranyaka*, 1909, p. 179, note 1.

Ces considérations fournissent une nouvelle preuve de l'exactitude de la conception de Sâyana et d'autres, à savoir que le *Rig-Vêda* traite seulement de ce qui est éternel (*nityam*). En fait, c'est seulement d'un point de vue logique et empirique que le monde peut être dit avoir eu un commencement à une époque déterminée du passé : ce qui est bien plus vrai, c'est que « tout ce qu'on appelle tes batailles, ô Indra, était l'effet de ta magie » (*Rig-Vêda*, X, 54, 2, où *mâyâ* est pris dans le sens de « pure apparence ») ; et lorsque nous lisons d'autre part que ce qui a été fait l'a été « une fois pour toutes » (*apunar*, « jamais plus », *Rig-Vêda*, X, 68,10),il n'y a pas là de contradiction, car ce qui est fait éternellement ne peut être fait « de nouveau ». D'une façon semblable, dans l'art traditionnel, la méthode de la « narration continue » (représentation dans une scène unique d'événements censés s'être produits à des époques différentes) affirme la simultanéité réelle des événements représentés. Comme le dit la scolastique, la vie de Dieu est « sans événements ». *Hodie Dei est aeternitas*, « L'aujourd'hui de Dieu est l'éternité » : ainsi s'exprime, après saint Augustin, Eckhart (1).

Nous citerons encore le texte suivant, qui constitue une remarquable illustration, en termes scientifiques modernes, de la doctrine de la non-temporalité de la « création » : « Une impulsion nouvelle est toujours présente ; mais elle n'est pas en réalité une impulsion nouvelle, elle est l'impulsion unique qui existait dans toutes les parties, mais qui prend des aspects différents... C'est pourquoi le monde vit perpétuellement... Si

1. Cf. saint Augustin, *Confessions*, XI, 13 : " Tes années sont un seuljour ; et ton jour n'est pas " chaque jour ", mais " aujourd'hui " : car ton aujourd'hui ne fait pas place à un lendemain et il ne succède pas davantage à un hier. Ton aujourd'hui est l'éternité ".

nous appelons «création» l'état indescriptible et inobservable duquel sont nés les différents systèmes (il y a, d'après nous, deux milliards d'années), nous pouvons dire que le monde présente toujours des événements pour lesquels la création est une chose qui vient seulement de se passer. Nous ne pouvons observer l'événement de la création lui-même, même à la limite, car c'est seulement pour des nébuleuses se déplaçant à la vitesse de la lumière qu'il est un événement de notre présent : or, si celles-ci existaient, elles seraient invisibles et inobservables. L'événement de la création lui-même se cache discrètement dans son invisibilité... Il n'y a pas de recommencement de la création. La création — un événement unique. Je n'ai pas précisé la copule : vous pouvez dire « était » ou « est » à votre choix. Les deux propositions sont équivalentes, aussi longtemps qu'on ne mentionne aucun observateur » (Milne, E. A., *Some points in the philosophy of Physics* ; *Time, Evolution and Creation*, dans la revue *Philosophy*, Londres, janvier 1934).

Une doctrine ontologique ainsi énoncée en termes scientifiques se distingue à peine de la proposition que la « création » est synonyme de cette disjonction (*dvêdhâ*) de l'essence et de la nature, du connaisseur et du connu, abstraction faite de laquelle (c'est-à-dire dans l'éternité) il n'y a ni observateur, ni chose observée, mais seulement Cela, l'Unique, qui est sans second (*tad êkam advaitam*). L'autre observation de Milne, à savoir que « l'expression *l'âge de l'univers* n'a pas de contenu objectif », peut être, d'une manière semblable, rapprochée de la réponse faite par saint Augustin à la question absurde : « Qu'est-ce que Dieu faisait avant qu'il ne créât le monde ? » (1).

Il doit être bien compris, cependant, que de pareils rapprochements, si dignes de remarque soient-ils, ne peuvent être considérés comme des preuves, mais seulement comme des sortes d'illustrations de la doctrine traditionnelle ; les prin-

1. Cf. *Confessions*, XI, 10 et suiv.

cipes n'ont besoin d'aucune preuve *a posteriori*, et ils ne sauraient d'ailleurs être confirmés ou infirmés par des faits. Les faits, d'autre part, peuvent être envisagés comme des traces des principes dont ils dépendent et, ainsi considérés, ils peuvent être utilisés comme des indications dirigeant vers des degrés intellectuels supérieurs. Une conclusion scientifique, prise seulement dans ce qu'elle est et pour ce qu'elle est, est dépourvue de toute valeur spirituelle, et même, à proprement parler, de toute valeur intellectuelle ; et elle ne s'élève pas au-dessus du niveau, empirique ou dialectique, des faits dont elle est déduite.

ANANDA K. COOMARASWAMY.

L'ARCHITECTURE SACRÉE

I.

Ars cum scientia.

L'ARCHITECTURE religieuse du moyen âge, cinq fois séculaire et de primauté européenne, offre l'aspect le plus frappant de la tradition occidentale. Sans doute l'Egypte, la Chine, l'Inde ou la Grèce ont possédé, elles aussi, comme toute civilisation traditionnelle, une architecture sacrée. Dans ces pays, la fondation des temples, leur dessin et leur orientation procédaient de règles liturgiques et de rites précis. Mais la chrétienté nous touche davantage. Nous vivons encore dans son ombre. Son étude nous est plus facile. Examinons donc comment les abbatiales romanes et les cathédrales gothiques révèlent dans leur géométrie un ésotérisme universel.

Des recherches récentes conduites par des archéologues et surtout des architectes (1), ont pénétré assez avant dans les secrets corporatifs des constructeurs médiévaux. Les solutions proposées jusqu'ici ressemblent à des variations sur un thème à chercher, auteur duquel elles gravitent. En s'attachant aux seules concordances, il ressort de ces enquêtes que tout se passe comme si les maîtres d'œuvre avaient tracé le plan et l'élévation de leurs édifices à l'aide d'un cercle directeur de partition polygonale régulière, les surfaces étant délimitées par l'intersection des rayons du cercle avec des perpendiculaires ou des parallèles aux axes, menés par l'extrémité de ces rayons.

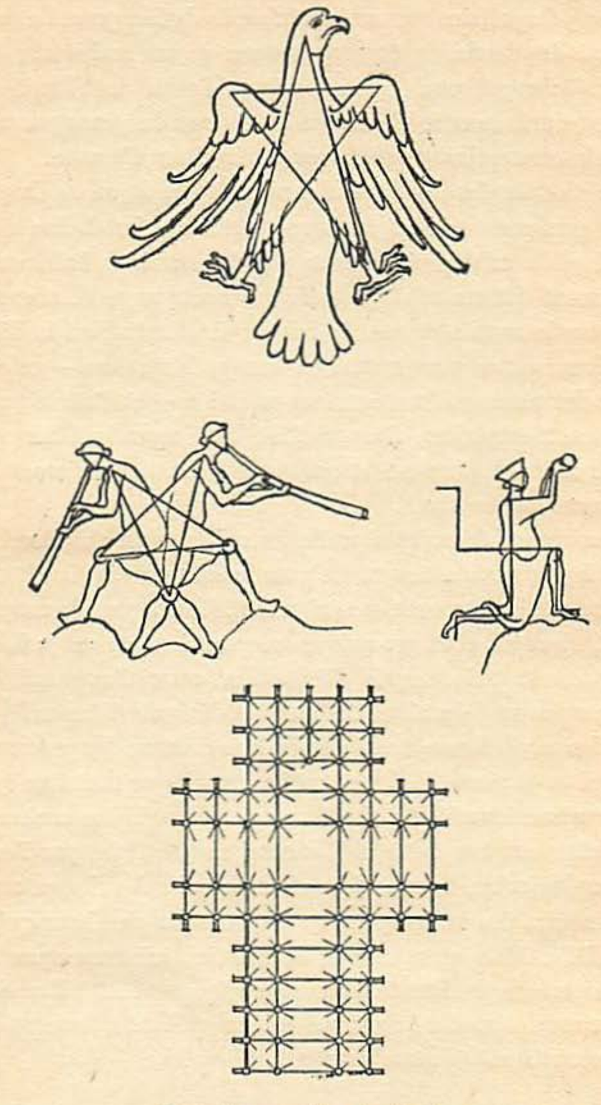
1. Les résultats de ces études ont été exposés dans les livres, souvent cités, de M. Matila Ghyka. Un récent travail de claire mise au point a été donné par M. Texier : *Géométrie de l'Architecte*, 1934.

La figure circonscrite devait être le plus souvent le pentagone pythagoricien ou son multiple le dodécagone. Le seul album de dessins ayant appartenu à un architecte du XIII[e] siècle que nous ayons conservé, celui de Villard de Honnecourt, montre bien cette récurrence du pentagramme dans la conception géométrique des maîtres d'œuvre.

Le module des surfaces obtenues d'une façon si simple était presque toujours incommensurable, c'est-à-dire non exprimable arithmétiquement par des nombres finis, mais seulement déterminable géométriquement par un dessin exécuté sur le terrain même. Ce fait explique très bien la difficulté rencontrée pour mettre en lumière le système — ce qui exige des mesures d'une extrême précision — et d'autre part, l'apparent empirisme d'un résultat, basé cependant sur une construction rigoureuse et qui devait constituer l'essentiel des secrets de métier.

L'existence de secrets professionnels ne fait pas l'ombre d'un doute, car c'est en partie pour les conserver et les transmettre que les corporations existaient. Les maçons du moyen âge étaient en effet groupés en corporations ou en *guildes*, comprenant trois degrés d'initiation, ceux d'apprenti, de compagnon et de maître. Ces groupes dérivaient des collèges d'artisans que Rome avait établis dans chacune des provinces conquises par ses armées en même temps que tout son système administratif. Le dernier règlement qui les concerne officiellement fut signé à Ravenne, au V[e] siècle, par l'empereur Majorien. La première allusion qui soit faite, en occident neuf, à des compagnons ne remonte pas plus haut qu'au XI[e] siècle. Mais entre temps, la filiation ininterrompue de l'architecture pendant le haut moyen âge, surtout à Rome et à Byzance, apporte la preuve mieux qu'écrite, construite, d'une continuité de tradition (1).

1. Le groupe corporatif de maçons le plus important du moyen âge était la *Bauhütte* ou fédération des loges du Saint Empire, dont les centres principaux se trouvaient à Strasbourg, Cologne, Vienne et Berne. Les privilèges accordés par les empereurs à ces loges firent donner à leurs membres le nom de *frei-maurer*, maçons libres, francs-maçons. C'est là l'origine de



Croquis extraits de l'album
de VILLARD DE HONNECOURT
(architecte du XIII[e] siècle)

D'ailleurs de Byzance à l'Irlande, les compagnons qui étaient essentiellement voyageurs, ont laissé sur la pierre, leur signature parlante sous forme de sceaux lapidaires. Un architecte autrichien qui a parcouru l'Europe afin de les relever en a recueilli environ neuf mille. De même que le compagnon ou le maître arrivant dans une ville étrangère devait se faire reconnaître de ses confrères en « plaçant » ou en « justifiant » son signe, M. Rziha a réussi à « placer » ses neuf mille sceaux sur quatre types différents de matrices. Cette signature était en somme l'image réduite d'un plan d'édifice construit sur son cercle directeur suivant cet « art de géométrie » (un des sept arts libéraux) enseigné dans les universités monastiques et à partir duquel toute une métaphysique avait été édifiée. En plaçant son sceau le compagnon ne « justifiait » pas seulement de son identité, mais de sa qualité et de ses connaissances.

En 1398, l'un de ces voyageurs, l'architecte parisien Jean Vignot, appelé en consultation par le conseil de bâtisse du dôme de Milan, a répondu par avance aux futurs détracteurs de la science médiévale, en formulant son avis d'un mot « lapidaire » : *Ars sine scientia, nihil*, sans la connaissance, le métier n'est rien. Cette sentence est d'autant plus importante qu'il est impossible de lui attribuer un sens occasionnel, une conception empirique de l'art. Elle est par excellence la négation de tout empirisme.

Il est même possible que Jean Vignot ait eu l'intention d'exprimer quelque chose de plus positif encore, l'affirmation d'une connaissance supérieure, l'alliance non encore rompue au XIVe siècle, entre la théologie, la mathématique et l'art, disciplines où l'esprit chrétien ne voyait que des applications particulières d'un même principe.

a maçonnerie moderne qui, comme l'écrivait le franc-maçon Joseph de Maistre au duc de Brunswick, *est une branche détachée et peut être corrompue d'une tige ancienne et respectable*. Il est nécessaire d'ajouter, après les fables accréditées par Viollet-le-Duc sur l'esprit *laïc* des loges médievales, qu'elles respectaient l'autorité ecclésiastique et que, même au XVe siècle, les compagnons allemands étaient tenus de communier au moins une fois l'an sous peine d'exclusion.

Le pythagorisme alexandrin, l'arithmologie biblique avaient déjà formé cette alliance. Saint Augustin où s'alimenta la pensée scolastique avait pythagorisé dans le *De Musica*. Et cette tradition d'une hiérarchie musicale du monde avait été jalonnée, pendant le haut moyen âge, par les noms de Capella, de Boèce et de Cassiodore.

« Un homme étranger aux mathématiques ne peut atteindre la véritable connaissance divine », écrivait Boèce. Cette certitude avait si bien pénétré l'esprit des clercs, qu'à l'autre bout des temps médiévaux, au XVe siècle, le cardinal de Cusa répétait : « la langue mathématique offre le symbolisme le moins inadéquat à l'intelligence des vérités divines ».

Les bénédictins du XIe siècle furent les premiers à répandre cette haute vérité. Lorsque les moines de Cluny promurent leur abbatiale au rang de la plus grande église de la chrétienté, ils tinrent à ce que fut sculpté à l'endroit le plus sacré du sanctuaire, sur les chapiteaux mêmes du chœur, un abrégé du système du monde gouverné par les sept tons de la gamme grégorienne (1). Et certes à plus d'un de ces clunisiens, les musicales figures devaient rappeler naturellement la belle formule pythagoricienne énoncée deux siècles auparavant par leur saint fondateur, l'abbé Odon : « la beauté est un pressentiment du ciel ».

La tradition judaïque et le symbolisme de la Bible avait préparé de longue date cette intégration des nombres divins dans la pensée scolastique. Le Dieu d'Israël ayant tout disposé dans le monde, en nous et hors de nous, *avec mesure, nombre et poids* (Sap. XI, 21), l'église de la nouvelle alliance se devait d'offrir un abrégé de la création et une image du ciel. Elle devait rappeler, en ses formes et en ses proportions, le Temple de Salomon qu'Ezéchiel avait vu mesurer en songe (Ez. XLIII) et en même temps la Jérusalem céleste, dont saint Jean nous a transmis les dimensions prototypes,

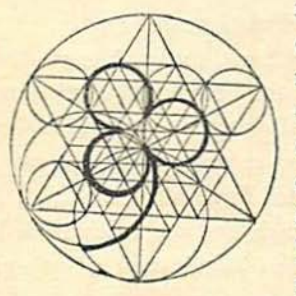
1. L'abbatiale clunisienne ayant été détruite pendant la révolution, ces chapiteaux en partie sauvés, sont conservés au musée de la ville de Cluny.

mesurées avec une règle d'or par un ange-architecte (Ap. XXI, 15) (1).

Dans ces conditions on comprend que l'architecture religieuse qui fut pendant tout le moyen âge la directrice des autres arts ait pu devenir par sa géométrie le support d'une connaissance initiatique. Elle dut subir par ce fait l'autorité de la théologie et revêt encore le caractère d'un art liturgique. L'évêque seul est qualifié pour choisir l'emplacement d'une église nouvelle, pour approuver les plans, pour accomplir les rites solennels de fondation et de dédicace. A plus forte raison à travers l'architecture, les autres arts, peinture, sculpture, orfèvrerie, étaient alors régis par l'autorité cléricale.

Le second concile de Nicée avait formulé au VIII[e] siècle les règles de cette surveillance : « La composition des images religieuses, avait-il décidé, n'est pas laissé à l'inspiration des artistes : elle relève des principes posés par l'Eglise catholique et la tradition religieuse... L'art seul appartient au peintre ; l'ordonnance et la composition appartiennent aux Pères. »

Il ne faudrait pas voir en ces principes une méconnaissance de la valeur suréminente de la beauté. Bien au contraire. Les hommes du moyen âge, qui la savaient d'essence divine, nourrissaient à son égard plus d'admiration vraie que nous. La splendeur de leurs créations le montre assez. Mais s'ils attribuaient aux formes l'importance qu'elles méritent, ils s'attachaient davantage à leurs multiples significations. En un mot l'art médiéval est plus symbolique encore que descriptif (2).



1. Rapprochez cette idée de l'inscription hiéroglyphique déchiffrée sur le fragment du temple de Ramsès II conservé au musée du Caire : « Ce temple est comme le ciel en toutes ses parties ».

2. Depuis la découverte de l'art du moyen âge par les antiquaires romantiques, cette multiplicité de sens a été la source d'un malentendu permanent. Les archéologues de 1830 commencèrent par la fin leur tâche de

2.

Stat Crux.

L'église chrétienne en dessinant sur le sol et dans le ciel une immense croix de pierre à trois dimensions, fixe pour le monde les coordonnées d'une géométrie céleste qui affirme son caractère universel (1). Empruntant son vocabulaire au catholicisme nous dirons que la croix symbolise l'incarnation et la rédemption, l'homme déchu et l'homme sauvé. Elle représente un fait historique et le dogme qui le commande. Elle offre l'image et la promesse du retour à cet état supérieur, central et originel de l'être, que l'ésotérisme musulman appelle « l'homme universel », expression que nous citons uniquement ici pour sa clarté particulière.

La conception de « l'homme universel » affirme l'analogie de la manifestation tout entière avec l'individualité humaine, du « macrocosme » avec le « microscome », analogie développée géométriquement par la croix dans les trois dimensions et les sept directions de l'espace.

Cet épanouissement intégral peut être regardé comme s'effectuant d'abord horizontalement dans le plan de l'état humain, celui de l'« ampleur », dont les deux dimensions largeur et longueur correspondent, disent certains pères de l'Eglise, aux vertus de foi et de charité. Puis verticalement à travers la hiérarchie de tous les états de l'être, dans le sens de la hauteur, de « l'exaltation », qu'accompagne la vertu d'espérance.

Il ne faut pas croire que ces correspondances soient des fantaisies poétiques de docteurs isolés. Saint Ambroise rap-

déchiffrement. Ils se jetèrent d'abord sur le sens symbolique voulu par les théologiens et omirent l'humble sens littéral destiné à tous.

C'est aujourd'hui l'inverse et une réaction excessive impose aux savants une suspicion universelle envers tout symbolisme. La confusion ne cessera que si l'explication littérale, l'iconographie simplement descriptive, se sépare nettement de son commentaire spirituel.

1. Nous ne faisons que résumer ici le thème du livre capital de M. René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, 1931.

porte respectivement les mêmes vertus théologales aux trois dimensions du temple de Salomon et saint Paul parle aussi (Ep. Eph. III, 18) de « la largeur et de la longueur, de la hauteur et de la profondeur de l'amour de Jésus ». Dans le *Titurel*, le temple du Graal offre dans ses dimensions les mêmes correspondances.

Ces déterminations virtuelles contenues dans la forme cruciale de l'église, se développent sur le sol même grâce à l'orientation obligatoire de son chevet, c'est-à-dire à son axement sur le point de l'horizon où se lève le soleil équinoxial.

Ce rite de construction,qui a aussi été appliqué aux tombes, est très ancien et remonte aux Constitutions apostoliques (II, 57). C'est d'ailleurs un principe respecté par toute l'architecture antique et pas seulement occidentale. Dans la constitution chrétienne cette règle est appuyée par un tradition saisissante suivant laquelle la croix du Calvaire aurait été dressée face à l'occident, entre l'ancienne et la nouvelle loi, le Christ ayant Jérusalem derrière lui et Rome sous ses yeux. Sur certains diptyques d'ivoire représentant la Crucifixion, on peut en effet reconnaître une petite louve placée devant la croix, comme une image de la ville où devait s'établir le futur siège apostolique.

L'église chrétienne représente donc dans son plan « l'homme universel », c'est-à-dire le Christ en croix, la tête au chevet (1) oriental, les pieds au couchant, tel qu'il est mort au Golgotha (2). L'autel à l'entrée de la croisée du transept, là où l'évêque plante une croix au cours des rites de fondation, représente le cœur de Jésus. C'est le centre, le point sensible et sacré de l'église, dont Clément d'Alexandrie a donné un parfait commentaire.

Il dit que « de Dieu « cœur de l'univers » partent des étendues indéfinies qui se dirigent l'une en haut, l'autre en bas,

1. Chevet diminutif de Chef, qui vient de caput = tête.
2. Les étymologistes médiévaux faisaient dériver le mot *occidens* = occident de la même racine que *occidere* = mourir.

celle-ci à droite, celle-là à gauche, l'une en avant, l'autre en arrière. Dirigeant son regard vers ces six étendues comme vers un nombre toujours égal, il termine le monde ; il est le commencement et la fin ; en lui s'achèvent les six phases du temps et c'est de lui qu'elles reçoivent leur extension indéfinie. C'est là le secret du nombre 7 » (1).

Il était nécessaire de connaître ce remarquable passage où revit le symbolisme des lettres du Sepher Ietsirah, pour comprendre dans sa grandeur le rite le plus mystérieux de la dédicace d'une église, celui de l'*alphabet*.

Après être entré dans la basilique toute neuve et non encore initiée, l'évêque s'avance dans la nef et s'arrête devant une immense croix de saint André dessinée avec de la cendre sur le sol. Alors du bout de sa crosse, il trace sur une branche de la croix toutes les lettres de l'alphabet grec, sur l'autre toutes les lettres de l'alphabet latin, invoquant ainsi la domination de l'église sur l'espace et le temps, de l'*alpha* à l'*oméga*, du commencement à la fin. Le représentant du pontife suprême affirme par là sa prise de possession sur la nouvelle barque de Pierre, sur la jeune arche de Noé (2) destinée à voguer sur les flots du monde, image de la vie, qui, disait un anonyme du XIIIe siècle, n'est que l'ombre projetée sur la terre par la croix de Jésus.

3.

Potestas clavium.

Les six directions de l'espace manifestent donc, en poursuivant le symbolisme de Clément d'Alexandrie, la présence éternellement simultanée des six jours de la création, le septième étant le jour du repos, du retour au centre et au principe. Les sculpteurs du XIIe et du XIIIe siècles, guidés par les

1. Cf. *La Kabbale juive*, II, de M. Paul Vulliaud.
2. Les temples ont toujours été désignés par un mot évoquant l'idée de vaisseau et de voyage. La *nef* chrétienne continue le *naos* grec et sanscrit.

théologiens, ont explicité ce symbolisme grandiose aux portails des cathédrales, avec un luxe de répétitions, un parallélisme de figures, une clarté littérale et insistante, bien faite pour être comprises de la foule, cette « sainte plèbe de Dieu ».

En remontant de la base au tympan, la façade expose d'abord le cycle de l'année solaire, suivant les signes du zodiaque, image réduite des cycles cosmiques et abrégé de la manifestation universelle.

Au-dessus et au niveau du regard, se répondent, de chaque côté des piédroits, le passé et le présent de l'histoire, les prophètes et les rois de l'ancienne loi, les apôtres et les pères de la nouvelle alliance, dont la loi vivante est représentée au trumeau par le Rédempteur debout et enseignant. En haut, règne l'avenir et la consommation des temps, clos par le Juge qui range à sa droite les élus et à sa gauche les damnés.

Depuis le vestibule jusqu'au sanctuaire, l'église reproduit dans son plan, et fait parcourir au catéchumène, la voie même de la rédemption. Le portail ou le porche remplace le vieux narthex, le *pronaos* des anciens, jadis grand comme une petite église, antichambre céleste, vide de toute présence réelle. Puis la nef où retentit la parole du livre s'ouvre à la communion des baptisés, à l'adoration des fidèles assemblés. Enfin le sanctuaire, vers qui toutes les faces se tournent, demeure interdit, réservé à l'invisible présence (1).

On pourrait multiplier les correspondances à tous les niveaux de la connaissance et de l'histoire, on retrouverait sans cesse, parcouru dans un sens ou dans l'autre, le cycle de cette encyclopédie permanente et dogmatique que constitue l'ensemble d'une cathédrale.

Ce n'est pas sans raison que le futur chrétien rencontre au seuil du temple ce déploiement de figures parlantes. Aux premiers siècles de la chrétienté les catéchumènes ne pouvaient

1. M. Paul Claudel, dans son *Développement de l'Eglise*, a esquissé en ce sens une vue suggestive des différentes conceptions que l'on s'est fait d'un temple chrétien.

entrer dans l'église sans avoir reçu un enseignement et un baptême. Le premier des sacrements était administré dans un petit baptistère séparé de la grande église qui ne s'ouvrait qu'aux hommes purifiés par les eaux d'une vie nouvelle. Le baptême était alors conféré en masse, une fois l'an, à Pâques ou à la Pentecôte. Aujourd'hui, les fonts se trouvent placés dans une chapelle du vestibule ou à l'entrée de la nef et leur forme octogonale obéit encore au symbolisme du nombre 8, figure de tout renouveau.

C'est seulement après cette lustration que le chrétien pouvait passer le seuil de l'église, gardé par les statues des saints du diocèse. Démarche simple, mais redoutable, parce qu'elle fait franchir une limite et pénétrer dans le domaine consacré. « Toi qui entres, dit une inscription de l'église de Mozat, tournes-toi vers le ciel ».

Dans toutes les civilisations traditionnelles, le geste du premier passage est entouré de rites importants. Songez aux portiques hindous et chinois, aux arcs de triomphe romains, à toutes ces variations majestueuses ou exquises sur le thème de la porte, à ces statues de dieux gardiens du seuil, qui délimitent les deux mondes profane et sacré.

Dans l'antiquité, c'était le dieu Janus, à double visage — dont notre mois de janvier a conservé le nom — qui sanctifiait les premiers passages et les initiations (ou entrées) du seuil ou de l'année, des métiers ou des mystères.

Janus ouvre encore la porte de l'année nouvelle sur la façade de nos cathédrales, associé qu'il est au signe du Capricorne (1). Ce n'est d'ailleurs pas une simple coïncidence linguistique qui fait fêter, à cette date, l'apôtre Jean qui, dans son évangile, a mis ces mots dans la bouche du Christ : « Je suis la porte ; celui qui entre par moi sera sauvé (Jean, X, 9) ».

1. Le signe du Capricorne s'étend du vingt-deux décembre au vingt-et-un janvier. Il peut donc être associé soit au mois de décembre, soit au mois de janvier qui lui, est quelquefois représenté, pour la même raison, par le signe du Verseau. Il n'y a là, contrairement à ce qu'on a dit aucune « erreur de placement ».

Le cycle des fêtes chrétiennes les plus anciennement populaires et les plus solennelles, Noël, Pâques, la Saint-Jean d'été, la Saint-Michel d'automne se situent aux équinoxes et aux solstices et sont en correspondance directe, non seulement avec le zodiaque, mais avec la grande scène du Jugement dernier (1).

Au centre, siège le Christ, le verbe éternel, l'ancien des jours, le père des âges et des cycles. (2). Il montre ses plaies reçues pendant la Passion de la semaine sainte. Devant lui et un peu plus bas, se dresse son exécuteur l'archange saint Michel qui pèse les âmes dans les plateaux de sa justice. Les signes du zodiaque correspondant à ces deux épisodes sont le Bélier (ou l'agneau) et la Balance qui forment comme le fléau égal des nuits et des jours sur lequel oscille l'année solaire et le rythme de la liturgie. Les plaies du Christ évoquent en effet le sacrifice de l'agneau pascal, la mort du Dieu et en même temps que sa Concep-

1. Les solstices (solis statio = arrêt du soleil), moments où le soleil semble s'arrêter aux points extrêmes de sa course annuelle pour repartir dans un sens opposé, coïncident, l'un avec la Saint-Jean d'hiver et la Noël, l'autre avec la Saint-Jean d'été.

Les équinoxes (nuits égales, sous-entendu, aux jours) sont au contraire les moments où la course apparente du soleil est la plus rapide. Ils correspondent au printemps, à Pâques (de l'hébreu *pascah* = passage) et à la Saint-Michel d'automne. Saint Michel était, comme saint Jacques, le patron des voyageurs.

2. Pour plus de clarté nous donnons dans un tableau les correspondances de la scène du Jugement dernier tel qu'il apparaît, par exemple, à Amiens.

Côté droit	Centre	Côté gauche
Cieux Gloire ou Beauté Miséricorde ou Paix Main bénissante Clef d'or Elus Arbre du Bien Vierges sages Porte des Dieux Initiation sacerdotale Saint-Jean d'hiver (Le Capricorne) Moitié ascendante du zodiaque	Jésus montrant ses plaies Pâques (le Bélier) ——— Saint Michel pesant les âmes Equinoxe d'automne (la Balance)	Enfers Majesté Justice ou Rigueur Main de justice (ou sceptre) Clef d'argent Damnés Arbre du Mal Vierges folles Porte des Hommes Initiation royale Saint-Jean d'été (Le Cancer) Moitié descendante du zodiaque

tion et sa Résurrection. Dans la montée du zodiaque, c'est le passage de la zone obscure à la zone lumineuse. Saint Michel, archange psychopompe, conducteur des âmes comme Hermès, évoque au contraire la mort des hommes et, au milieu de la descente du zodiaque, le passage de la lumière aux ténèbres.

Il est aussi curieux de remarquer que la scène du Jugement, telle qu'elle est représentée généralement sur les tympans du XIIIe siècle, illustre un passage de saint Mathieu XXV), dont la fête tombe à l'équinoxe d'automne, quelques jours avant celle de saint Michel.

A gauche du Christ, se presse la foule des damnés conduits par Satan, prince de ce monde. S. Mathieu les avait mis en parallèle avec les cinq vierges folles, symbolisant les cinq sens qui attachent l'homme à la terre. Ici éclate le pouvoir du Christ, comme Roi et comme Juge, dans cet épisode qui correspond à la Saint-Jean d'été et au signe et Cancer. On donne à ce solstice le nom de Porte des Hommes parce qu'il s'ouvre sur la moitié descendante du zodiaque et qu'il conduit aux Enfers, symbole des états inférieurs de l'être (1).

A la droite du Juge, précédés des cinq vierges sages qui personnifient les cinq degrés de contemplation, s'avancent les bienheureux accompagnés par saint Pierre, à qui Jésus a dit : « Je te donnerai les clefs du royaume céleste » (Mat. XVI, 19). Ces clefs, dont la tradition est représentée à la porte sud de la cathédrale de Poitiers, sont bien entendu purement spirituelles ; elles figurent la science du discernement des esprits, le pouvoir de juger, de lier ou d'absoudre les consciences. Mais elles symbolisent surtout l'exhorbitante, surhumaine et inouïe puissance, dont le successeur de Pierre a été gratifié, d'ouvrir les portes de la Jérusalem céleste et de fermer le cycle.

1. Le solstice d'été marque à la fois la fête de saint Jean et celle de saint Pierre, qui ont tous deux remplacé l'antique Janus. Des deux clefs d'or et d'argent, qui représentent la " potesta clavium ", c'est la clef d'argent qui figure ici le pouvoir temporel de saint Pierre et le signe du Cancer. Voir à ce sujet *l'Hieroglyphe du Cancer* par René Guénon (Voile d'Isis, 1931).

Ici se manifeste la gloire du Christ et sa miséricorde en concordance avec la fête de saint Jean l'évangéliste, au solstice d'hiver, porte des Dieux, qui s'ouvre sur la moitié ascendante du zodiaque, et sur la béatitude des Elus (1).

Cette esquisse peut faire saisir de quelle façon, du haut en bas du portail, la scène du Jugement dernier commande, par sa finalité redoutable, aussi bien l'histoire universelle et le rythme de la nature que l'humble vie d'un chrétien. Tous les cycles secondaires qui se répercutent dans le temps et dans l'espace, viennent se concentrer dans sa quinte-essence du sacrifice de l'agneau, dans les phases violemment ramassées de la liturgie, sur lesquels l'architecture n'a eu qu'à se modeer pour lui offrir le magnifique asile de sa robe de pierre.

ELIE LEBASQUAIS

1. Il n'était pas dans notre sujet d'indiquer toutes les correspondances chrétiennes de l'antique zodiaque. Mgr Gerbet a jadis regretté que les douze apôtres n'aient pas remplacé les douze grands dieux. Ce vœu reste tout platonique. Une simple énumération des dates des féeries liturgiques d'après les signes du zodiaque n'en est pas moins saisissante. La voici :

CAPRICORNE = Noël, Saint-Jean d'hiver. VERSEAU = Epiphanie, ascendance du Christ, Adam, Noé, évangile de Mathieu. POISSONS = Vie publique du Christ, Carême. BÉLIER = Annonciation, Mort, Résurrection, Pâques. TAUREAU = Ascension, Sacerdoce du Christ, évangile de Luc. GÉMEAUX = Pentecôte, les Apôtres (Pierre et Paul). CANCER = Saint-Jean d'été et Saint-Pierre. LION = Transfiguration, le prophète Elie, l'évangile de Marc. VIERGE = Assomption et Nativité de la Vierge. BALANCE = Saint-Michel, l'ange de la mort. SCORPION = La Toussaint, les morts, l'archange Raphaël, l'évangile de Jean et l'Adversaire. SAGITTAIRE = L'Avent, l'ancien testament, les nstructeurs et surtout Isaïe, saint André le premier apôtre.

LA TERRE DU SOLEIL

PARMI les localités, souvent difficiles à identifier, qui jouent un rôle dans la légende du Saint Graal, certains attachent une importance toute spéciale à Glastonbury, qui serait le lieu où s'établit Joseph d'Arimathie après sa venue en Grande-Bretagne, et où l'on a voulu voir beaucoup d'autres choses encore, comme nous le dirons par la suite. Sans doute, il y a là des assimilations plus ou moins contestables, et dont certaines paraissent impliquer de véritables confusions ; mais il se peut cependant qu'il y ait, à ces confusions mêmes, quelques raisons qui ne soient pas dépourvues d'intérêt au point de vue de la « géographie sacrée » et des localisations successives de certains centres traditionnels. C'est ce que tendraient à indiquer les singulières découvertes exposées dans un ouvrage anonyme publié récemment (1), dont certains points appelleraient peut-être des réserves, par exemple en ce qui concerne l'interprétation de noms de lieux dont, plus vraisemblablement, l'origine est assez récente, mais dont la partie essentielle, avec les cartes qui l'appuient, pourrait difficilement être considérée comme purement fantaisiste. Glastonbury et la région avoisinante du Somerset auraient constitué, à une époque fort reculée et qui peut être dite « préhistorique », un immense « temple stellaire », déterminé par le tracé sur le sol d'effigies gigantesques représentant les constellations et disposées en une figure circulaire qui est comme une image de la voûte céleste projetée sur la surface de la terre. Il y aurait là un ensemble de travaux qui rappelleraient en somme ceux des anciens *mound-buil-*

1. *A Guide to Glastonbury's Temple of the Stars, its giant effigies described from air views, maps, and from " The High History of the Holy Graal "* (John M. Watkins, London).

ders de l'Amérique du Nord ; la disposition naturelle des rivières et des collines aurait d'ailleurs pu suggérer ce tracé, ce qui indiquerait que l'emplacement ne fut pas choisi arbitrairement, mais bien en vertu d'une certaine « prédétermination » ; il n'en est pas moins vrai qu'il fallut, pour compléter et parfaire le dessin, ce que l'auteur appelle « un art fondé sur les principes de la Géométrie» (1). Si ces figures ont pu se conserver de façon à être encore reconnaissables de nos jours, c'est, suppose-t-on, que les moines de Glastonbury, jusqu'à l'époque de la Réforme, les entretinrent soigneusement, ce qui implique qu'ils devaient avoir gardé la connaissance de la tradition héritée de leurs lointains prédécesseurs, les Druides et sans doute d'autres encore avant ceux-ci, car, si les déductions tirées de la position des constellations représentées sont exactes, l'origine de ces figures remonterait à près de trois mille ans avant l'ère chrétienne (2).

Dans son ensemble, la figure circulaire dont il s'agit est un immense Zodiaque, dans lequel l'auteur veut voir le prototype de la « Table Ronde » ; et, en fait, celle-ci, autour de laquelle siègent douze personnages principaux, est bien réellement liée à une représentation du cycle zodiacal ; mais ceci ne veut point dire que ces personnages ne soient pas autre chose que les constellations, interprétation trop « naturaliste », car la vérité est que les constellations elles-mêmes ne sont que des symboles ; et il convient aussi de rappeler que cette constitution « zodiacale » se retrouve très généralement dans les centres spirituels correspondant à des formes traditionnelles diverses (3). Aussi nous paraît-il bien douteux que

1. Cette expression est visiblement destinée à faire entendre que la tradition dont cet art relevait s'est continuée dans ce qui est devenu par la suite la tradition maçonnique.

2. Il semblerait aussi, d'après divers indices, que les Templiers aient eu une certaine part dans cette conservation, ce qui serait conforme à leur connexion supposée avec les " Chevaliers de la Table Ronde " et au rôle de " gardiens du Graal " qui leur est attribué. Il est d'ailleurs à remarquer que les établissements des Templiers paraissent avoir été situés fréquemment au voisinage de lieux où se trouvent des monuments mégalithiques ou d'autres vestiges préhistoriques, et peut-être faut-il voir là plus qu'une simple coïncidence.

3. Voir *Le Roi du Monde*, pp. 58-59.

toutes les histoires concernant les « Chevaliers de la Table Ronde » et la « queste du Graal » puissent n'être rien de plus qu'une description « dramatisée », si l'on peut dire, des effigies stellaires de Glastonbury et de la topographie de la contrée ; mais qu'elles présentent une correspondance avec celles-ci, c'est là une chose d'autant moins invraisemblable qu'elle est, au fond, tout à fait conforme aux lois générales du symbolisme ; et il n'y aurait même pas lieu de s'étonner que cette correspondance puisse être assez précise pour se vérifier jusque dans des détails secondaires de la légende, ce que nous ne nous proposons d'ailleurs pas d'examiner ici.

Cela dit, il importe de remarquer que le Zodiaque de Glastonbury présente quelques particularités qui, à notre point de vue, pourraient être regardées comme des marques de son « authenticité » ; et, tout d'abord, il semble bien que le signe de la Balance en soit absent. Or, comme nous l'avons expliqué ailleurs (1), la Balance céleste ne fut pas toujours zodiacale, mais elle fut d'abord polaire, ce nom ayant été appliqué primitivement soit à la Grande Ourse, soit à l'ensemble de la Grande Ourse et de la Petite Ourse, constellations au symbolisme desquelles, par une remarquable coïncidence, le nom d'*Arthur* se rattache directement. Il y aurait lieu d'admettre que cette figure, au centre de laquelle le Pôle est d'ailleurs marqué par une tête de serpent qui se réfère manifestement au « Dragon céleste » (2), doit être rapportée à une période antérieure au transfert de la Balance dans le Zodiaque ; et, d'autre part, ce qui est particulièrement important à considérer, le symbole de la Balance polaire est en rapport avec le nom de *Tula* donné originairement au centre hyperboréen de la Tradition primordiale, centre dont le « temple stellaire » dont il s'agit fut sans doute une des images constituées, dans

1. *Ibid.*, pp. 115-116.

2. Cf. le *Sepher Ietsirah* : " Le Dragon est au milieu du ciel comme un roi sur son trône. " — La " Sagesse du Serpent ", à laquelle l'auteur fait allusion à ce propos, pourrait, en un certain sens, s'identifier ici à celle des sept *Rishis* polaires. — Il est curieux aussi de noter que le dragon, chez les Celtes, est le symbole du chef, et qu'Arthur est fils d'Uther *Pendragon*.

la suite des temps, comme sièges de pouvoirs spirituels émanés ou dérivés plus ou moins directement de cette même Tradition (1).

En une autre occasion (2), nous avons mentionné, en connexion avec la désignation de la langue « adamique » comme la « langue syriaque », la Syrie primitive dont le nom signifie proprement la « terre solaire », et dont Homère parle comme d'une île située « au delà d'Ogygie », ce qui ne permet de l'identifier qu'à la *Thulé* ou *Tula* hyperboréenne ; et « là sont les révolutions du Soleil », expression énigmatique qui peut naturellement se rapporter au caractère « circumpolaire » de ces révolutions, mais qui, en même temps, peut aussi faire allusion à un tracé du cycle zodiacal sur cette terre elle-même, ce qui expliquerait qu'un semblable tracé ait été reproduit dans une région destinée à être une image de ce centre. Nous touchons ici à l'explication de ces confusions que nous signalions au début, car elles ont pu naître, d'une façon en quelque sorte normale, de l'assimilation de l'image au centre originel; et, notamment, il est bien difficile de voir autre chose qu'une confusion de ce genre dans l'identification de Glastonbury avec l'île d'Avalon (3). En effet, une telle identification est incompatible avec le fait que cette île est toujours considérée comme un lieu inaccessible ; et, d'autre part, elle est aussi en contradiction avec l'opinion, beaucoup plus plausible, qui voit dans la même région du Somerset le « royaume de Logres », dont il est dit en effet qu'il était situé en Grande-Bretagne ; et il se peut que ce « royaume de Logres », qui aurait été regardé comme un ter-

1. Ceci permet aussi de comprendre certains rapports remarqués par l'auteur entre le symbolisme du Pôle et celui du " Paradis terrestre „ notamment quant à la présence de l'arbre et du serpent; en tout cela, c'est toujours de la figuration du centre primordial qu'il s'agit en effet, et les " trois points du triangle „ sont aussi en relation avec de symbolisme.

2. Voir notre article sur *La Science des Lettres*, n° de février 1931.

3. On a voulu aussi y voir l' " île de verre „ dont il est question dans certaines parties de la légende du Graal ; il est probable que, là encore, il s'agit d'une confusion avec quelque autre centre plus caché, ou, si l'on veut, plus éloigné dans l'espace et dans le temps, bien que cette désignation ne s'applique sans doute pas au centre primordial lui-même.

ritoire sacré, ait tiré son nom de celui du *Lug* celtique, qui évoque à la fois l'idée du« Verbe » et celle de la « Lumière ». Quant au nom d'*Avalon*, il est visiblement identique à celui d'*Ablun* ou *Belen*, c'est-à-dire de l'Apollon celtique et hyperboréen (1), de sorte que l'île d'Avalon n'est encore qu'une autre désignation de la « terre solaire », qui fut d'ailleurs transportée symboliquement du Nord à l'Ouest à une certaine époque, en correspondance avec un des principaux changements, survenus dans les formes traditionnelles au cours de notre *Manvantara* (2).

Ces considérations nous amènent à d'autres constatations peut-être plus étranges encore : une idée apparemment inexplicable à première vue est celle de rapporter aux Phéniciens l'origine du Zodiaque de Glastonbury ; il est vrai qu'on a coutume d'attribuer à ce peuple beaucoup de choses plus ou moins hypothétiques, mais l'affirmation même de son existence à une époque aussi reculée nous paraît encore plus contestable. Seulement, ce qui est à remarquer, c'est que les Phéniciens habitaient la Syrie « historique » ; le nom du peuple aurait-il été l'objet du même transfert que celui du pays lui-même ? Ce qui donnerait tout au moins à le supposer, c'est sa connexion avec le symbolisme du Phénix ; en effet, d'après Josèphe, la capitale de la Syrie primitive était Héliopolis, la « Cité du Soleil », dont le nom fut donné plus tard à la ville égyptienne d'On ; et c'est à la première Héliopolis, et non pas à celle d'Egypte, que ce symbolisme cyclique du Phénix et de ses renaissances devrait être rapporté en réalité. Or,

1. On sait que le Mont-Saint-Michel était appelé anciennement Tombelaine c'est-à-dire le *Tumulus* ou le mont de *Belen* (et non pas la " tombe d'Hélène " suivant une interprétation toute moderne et fantaisiste) ; la substitution du nom de l'archange solaire à celui de *Belen* ne change évidemment rien quant au sens ; et, chose curieuse, on trouve aussi " Saint-Michael s Hill " dans la région correspondant à l'ancien " royaume de Logres ".

2. Ce transport, comme celui du *sapta-riksha* de la Grande Ourse aux Pléiades, correspond notamment à un changement du point de départ de l'année, d'abord solsticial et ensuite équinoxial. La signification de " pomme " attachée au nom d'*Avalon*, sans doute secondairement, dans les langues celtiques, n'est nullement en opposition avec ce que nous venons de dire, car il s'agit alors des pommes d'or du " Jardin des Hespérides ", c'est-à-dire des fruits solaires de l' " Arbre du Monde ".

suivant Diodore de Sicile, un des fils d'*Hélios* ou du Soleil, nommé *Actis*, fonda la ville d'Héliopolis ; et il se trouve que ce nom d'*Actis* existe comme nom de lieu au voisinage de Glastonbury, et dans des conditions qui le mettent précisément en rapport avec le Phénix, en lequel, selon d'autres rapprochements, ce « prince d'Héliopolis » lui-même aurait été transformé. Naturellement, l'auteur, trompé par les applications multiples et successives des mêmes noms, croit qu'il s'agit ici de l'Héliopolis d'Egypte, comme il croit pouvoir parler littéralement des Phéniciens « historiques », ce qui est en somme d'autant plus excusable que les anciens, à l'époque « classique », faisaient déjà assez souvent de pareilles confusions ; la connaissance de la véritable origine hyperboréenne des traditions, qu'il ne paraît pas soupçonner, peut seule permettre de rétablir le sens réel de toutes ces désignations.

Dans le Zodiaque de Glastonbury, le signe du Verseau est représenté, d'une façon assez imprévue, par un oiseau en lequel l'auteur pense avec raison reconnaître le Phénix, et qui porte un objet qui n'est autre que la » coupe d'immortalité », c'est-à-dire le Graal lui-même ; et le rapprochement qui est fait à cet égard avec le *Garuda* hindou est certainement très juste (1). D'autre part, suivant la tradition arabe, le *Rukh* ou Phénix ne se pose jamais à terre en aucun autre lieu que la montagne de *Qâf*, qui est la « montagne polaire » ; et c'est de cette même « montagne polaire », désignée par d'autres noms, que, dans les traditions hindoue et perse, provient le *soma*, qui s'identifie à l'*amrita* ou à l'« ambroisie », breuvage ou nourriture d'immortalité (2).

Il y a aussi la figure d'un autre oiseau qui est plus difficile à interpréter exactement, et qui tient peut-être la place du signe de la Balance, mais dont la position est, en tout cas,

1. Voir notre article sur *La Langue des Oiseaux*, n° de novembre 1931. — Le signe du Verseau est habituellement représenté par Ganymède, dont on connaît la relation avec l' « ambroisie » d'une part, et d'autre part avec l'aigle de Zeus, lui-même identique à *Garuda*.

2. Voir *Le Roi du Monde*, pp. 60-61.

beaucoup plus voisine du Pôle que du Zodiaque, puisqu'une de ses ailes correspond même aux étoiles de la Grande Ourse, ce qui, d'après ce que nous avons dit précédemment, ne pourrait en somme que confirmer cette supposition. Quant à la nature de cet oiseau, deux hypothèses sont envisagées : celle d'une colombe, qui pourrait en effet avoir quelque rapport avec le symbolisme du Graal, et celle d'une oie ou, dirions-nous plutôt, d'un cygne couvant l' « Œuf du Monde », c'est-à-dire d'un équivalent du *Hamsa* hindou ; à vrai dire, cette dernière nous paraît bien préférable, le symbole du cygne étant étroitement lié à l'Apollon hyperboréen, et même plus spécialement encore sous le rapport que nous avons considéré ici, puisque les Grecs faisaient de *Kyknos* le fils d'Apollon et d'*Hyria*, c'est-à-dire du Soleil et de la « terre solaire », car *Hyria* n'est qu'une autre forme de *Syria*, de sorte que c'est bien toujours de l' « île sacrée » qu'il s'agit, et qu'il serait assez étonnant que le cygne ne se rencontre pas dans sa représentation (1).

Il y aurait encore beaucoup d'autres points qui mériteraient assurément de retenir l'attention, comme, par exemple, le rapprochement du nom de « Somerset » avec celui du « pays des Cimmériens » et avec différents noms de peuples dont la similitude, très probablement, indique beaucoup moins une parenté de race qu'une communauté de tradition ; mais cela nous entraînerait trop loin, et nous en avons dit assez pour montrer l'étendue d'un champ de recherches presque entièrement inexploré encore, et pour faire entrevoir les conséquences qu'on en pourrait tirer en ce qui concerne les liens des traditions diverses entre elles et leur filiation à partir de la Tradition primordiale.

RENÉ GUÉNON.

1. Le rapprochement des deux figures de *Hamsa* et de *Garuda* est aussi très normal, puisqu'il arrive même qu'elles soient réunies en celle d'un seul oiseau, sur lequel il semble qu'il faille voir l'origine première de l'aigle héraldique à deux têtes, bien que celui-ci apparaisse plutôt comme un double *Garuda*, l'oiseau *Hamsa-Garuda* ayant naturellement une tête de cygne et une tête d'aigle.

LES LIVRES

Hari Prasad Shastri. *A Path to God-Realization.* (The Shanti-Sadan Publishing Committee, London.) — L'auteur déclare que les idées formulées dans ce petit livre lui sont venues en méditant les enseignements de Lao-Tseu ; on n'y trouve cependant, à vrai dire, rien qui soit d'inspiration spécifiquement taoïste, mais plutôt l'esquisse élémentaire d'une méthode « préparatoire » qui pourrait s'appliquer indépendamment de toute forme traditionnelle définie. Les prescriptions d'un caractère « moral » et « dévotionnel » y tiennent une place peut-être excessive, alors que ce qui se rapporte à la connaissance, et qui devrait être l'essentiel, se réduit à assez peu de chose. Il y a aussi, au point de départ, une notion de la « spiritualité » qui nous paraît plutôt vague et insuffisante ; mais où nous ne pouvons qu'approuver entièrement l'auteur, c'est quand il déclare que « les phénomènes psychiques ne doivent pas être associés avec la vie spirituelle », rappelant que Tulsidas, dans son *Râmâyana*, demande à être préservé de la tentation des prétendus « pouvoirs », et que Shankarâchârya avertit qu'ils ne constituent qu'un piège auquel il est difficile d'échapper.

P. Mandonnet, O. P. *Dante le Théologien : Introduction à l'intelligence de la vie, des œuvres et de l'art de Dante Alighieri.* (Desclée, de Brouwer et Cie, Paris.) — Que Dante, vu par un certain côté de son œuvre, puisse apparaître comme théologien, cela n'est pas contestable, et cet aspect mérite d'être situé à sa place légitime parmi les autres ; mais encore faudrait-il bien se garder de vouloir tout y ramener, et nous craignons que cette tendance ne soit quelque peu celle du R. P. Mandonnet, d'autant plus qu'il déclare, tout au début de son livre, regretter d'une façon générale l'absence, dans l'étude de Dante, de « vues systématiques »... que peut-être la nature même du sujet ne saurait comporter. Nous ne pouvons nous défendre d'un certain étonnement en voyant affirmer que « Dante a poussé l'esprit de système au delà de l'invraisemblable », alors qu'au contraire, et fort heureusement, il nous en paraît tout à fait indemne, ou encore que « l'art de Dante, par un de ses éléments fondamentaux, le symbolisme, est un art de mystificateur », alors que, s'il est vrai qu' « il fournit à chaque instant et intentionnellement l'occasion d'égarer le lecteur », ce n'est sans doute pas sans de très sérieuses raisons, dont nous avons assez parlé en d'autres occasions pour nous dispenser d'y revenir présentement. Quant à l'opinion qui consiste à faire de Dante un « thomiste », il semble qu'elle ait toujours été assez répandue parmi ses commentateurs, sur-

tout ecclésiastiques ; on pourrait y objecter que, si Dante adopte en effet assez souvent le langage de saint Thomas, c'est peut-être aussi pour « égarer le lecteur », du moins dans une certaine mesure ; il lui arrive d'ailleurs d'employer également le langage de saint Augustin ou d'autres, suivant qu'il y trouve quelque avantage, et c'est bien, en tout cas, la preuve qu'il n'est point « systématique ». Quoi qu'il en soit, la principale « nouveauté » de cet ouvrage réside probablement dans l'assertion que Dante fut clerc ; assurément, la chose en elle-même n'a rien d'impossible, mais, même si on l'admet, il ne faudrait pas s'en exagérer l'importance, qui se réduirait en somme à celle d'études lui ayant fourni certains moyens d'expression qui autrement auraient pu lui faire défaut, car, franchement, nous ne voyons pas trop quelle autre influence une simple formation scolaire aurait bien pu avoir sur un esprit comme celui-là... Du reste, l'argumentation destinée à justifier cette assertion, et qui se base surtout sur une certaine interprétation de la *Vita Nova*, ne nous paraît pas très convaincante : tout cela, qui est évidemment d'une ambiguïté voulue, peut signifier bien autre chose, et nous ne voyons pas du tout pourquoi, pour l'expliquer, on ne pourrait « procéder que de deux façons, philosophiquement et théologiquement », comme si toute réalité se réduisait à ces deux seuls points de vue. Aussi avions-nous déjà l'impression que quelque confusion pouvait bien se trouver au fond de toute cette argumentation, avant d'arriver à la fin, qui nous en a apporté la preuve la plus éclatante, car, citant cette phrase : « Et ce doute est impossible à résoudre *pour qui ne serait pas au même degré fidèle d'Amour* ; et à ceux qui le sont, paraît clairement ce qui pourrait résoudre ces paroles incertaines », l'auteur ajoute : « Dante fait appel à un clerc pour dévoiler le secret dissimulé de sa propre cléricature » ; ainsi, il a tout simplement confondu... initiation et cléricature ! A part cette très grave méprise, il y a certains points sur lesquels il a entièrement raison, notamment en ce qui concerne les « dames » de Dante, qui sont bien, comme il le dit, « de purs symboles », encore que, il est à peine besoin de le dire, il en ignore entièrement la portée ésotérique. Il expose aussi, sur l'usage symbolique des nombres, des considérations intéressantes, mais qui ne vont jamais très loin ni très profondément ; et pourquoi vouloir que ce symbolisme soit « d'origine théologique » ? Certes, les théologiens peuvent, tout comme d'autres, s'en servir dans leur domaine, et ils l'ont fait effectivement, mais ce n'est là qu'une application particulière et assez limitée ; et, quand Dante la dépassait, il n'avait point besoin pour cela de « se créer une théorie personnelle », mais seulement de faire appel à des sources traditionnelles d'un autre ordre... Les interprétations proposées donnent trop souvent une étrange impression d'exclusivité et de « rapetissement » ; et il semble que ce qu'elles laissent en dehors soit précisément toujours ce qui permettrait d'aller au fond des choses : le véritable symbolisme n'est ni la « métaphore » ni l'« allégorie », et il n'est nullement « d'ordre humain » ; c'est bien la « science sacrée » que Dante a constamment en vue, mais elle ne se confond point pour lui purement et sim-

plement avec la théologie ; l'idée du « voyage » eut un sens initiatique profond bien avant de recevoir une acception théologique ; la conception des sphères célestes est tout autre chose qu'une « fiction poétique » ; et nous pourrions continuer presque indéfiniment à citer des exemples de ce genre. Il est très vrai que « c'est se faire illusion que de ne voir de Dante que le côté superficiel et tout extérieur, c'est-à-dire le côté littéraire au sens ordinaire du mot » ; mais n'en voir en outre que le côté théologique, n'est-ce pas s'arrêter encore à quelque chose d'extérieur, à une seconde « écorce » pour ainsi dire ? Et, s'il est exact que des connaissances théologiques peuvent aider à comprendre Dante jusqu'à un certain point, des connaissances d'ordre ésotérique et initiatique, même incomplètes, permettraient certainement de le comprendre beaucoup mieux encore ; mais on peut être un « thomiste » très compétent, ce que le R. P. Mandonnet est incontestablement, et ne pas même soupçonner l'existence de ces choses, qui pourtant tinrent une si grande place dans tout le moyen âge.

René Guénon.

Roger Bastide. — *Eléments de Sociologie religieuse* (Collection Armand Colin, n° 187. Paris, 1935). — Dans *Le Voile d'Isis* de juin 1931, Argos a rendu compte du précédent ouvrage de M. Bastide, *Les Problèmes de la Vie mystique*. Le nouveau volume, paru dans la même collection, est en un sens plus spécialisé, puisqu'il n'envisage les questions religieuses que sous l'angle de la sociologie, mais peut-être M. Bastide a-t-il conçu ces deux études comme complémentaires l'une de l'autre, la première envisageant la religion de l'intérieur et la seconde de l'extérieur. Il va sans dire que la « complémentarité » serait ici purement apparente, puisqu'il s'agit de choses qui ne peuvent être mises « sur le même plan » et sont dans un rapport de subordination. Mais la sociologie, qui ne peut atteindre les causes profondes des « phénomènes religieux », affirme pouvoir les négliger et elle invoque un prétendu déterminisme, qui régirait ces derniers d'une façon purement extérieure. Cette tendance simplificatrice n'a d'ailleurs pas échappé à M. Bastide. Après avoir, avec beaucoup d'activité, de clarté et un sens indéniable de la complexité des problèmes, exposé et critiqué un grand nombre de théories, il termine en faisant observer, d'une part que la description sociologique de la religion ne doit pas être convertie en une explication et n'oblige pas à voir dans la religion seulement « une hypostase de la société », d'autre part que bien des facteurs internes pourraient passer entre les mailles de ce déterminisme sociologique. Tout ceci est excellent, mais qu'en faut-il conclure, sinon que la plupart des « théories explicatives » des sociologues pourraient bien ne rien expliquer du tout ? D'ailleurs, comme le remarque non moins justement M. Bastide, « il n'y a de science que du nécessaire » : or quelle conclusion peut être dite nécessaire, qui s'appuie seulement sur une étude incomplète de son sujet ? De fait, la lecture des

trois derniers chapitres consacrés au « problème de l'origine des religions » et aux « lois de l'évolution religieuse » montre que sur ces points essentiels rien n'a pu être établi qui puisse prétendre même à un certain degré de probabilité ; et l'on ne s'entend pas davantage sur les définitions fondamentales, ni sur le sens du mot « religion », ni sur la distinction de la religion et de la magie. Ce qui est très remarquable dans le cas de la sociologie, ce n'est pas qu'elle envisage les religions, traditions et débris de traditions sous leur aspect social, ce qui est le droit incontestable d'un chacun ; mais c'est qu'elle affirme à la fois, et pouvoir (ou devoir) faire abstraction des causes surnaturelles de la religion, et constituer néanmoins une « science » digne de ce nom, capable d'apporter une explication valable des « phénomènes religieux » et d'en déterminer les lois avec certitude. Sans doute le savant cherche-t-il le nécessaire et l'intelligible là seulement où il espère pouvoir les trouver, et c'est ce qui le détourne aujourd'hui d'une étude approfondie, et d'ailleurs difficile, du contenu interne des diverses traditions, où il ne voit que poésie et superstition. La considération de la sociologie conduit ainsi à celle de l' « esprit moderne » dont elle est issue, et à celle de l'attitude de ce dernier à l'égard d'idées métaphysiques dont il ne connaît véritablement que le vêtement extérieur, et qu'il dissocie immédiatement, dès qu'il les touche, soit en formes sensibles, soit en systèmes conceptuels limités.

André Préau.

Entai Tomomatsu. — *Le Bouddhisme*, traduit par *Kuni Matsuo* (Les Religions, Alcan, Paris). — A ceux qui veulent se mettre au courant des transformations du Bouddhisme, on ne saurait trop recommander le livre de M. Tomomatsu. Le titre original en donne l'esprit : *Les Principes du Bouddhisme des hommes modernes*. Il s'agit là de l'aspect très « protestant » que peut prendre le Bouddhisme dans le cadre de la vie moderne et notamment au Japon.

Le sol nippon a donné à cette doctrine négatrice un aspect plus réaliste et plus « vivant » que dans l'Inde, sa patrie d'origine. Le livre de M. Tomomatsu est un plaidoyer pour un renouveau du Bouddhisme, aussi bien au Japon que partout ailleurs dans le monde. Il veut remplir les mots anciens par des idées modernes. Et pour cela, il désirerait un retour à l'attitude du Bouddha envers la vie. Sa tendance est favorable à l'individualisme actuel et au primitif « Petit Véhicule »

La traduction est remarquablement faite par M. Kuni Matsuo, à qui nous devons déjà tant de traductions en français de textes japonais classiques et qui continue sans relâche sa tâche de rapprochement franco-nippon.

E. L.

LES REVUES

— Dans le *Brooklyn Museum Quarterly* (nº d'octobre), M. Herbert J. Spinden, parlant des *Arts primitifs de l'Ancien et du Nouveau Monde*, fait remarquer que la conception soi-disant « primitive » est, en réalité, celle qui a été commune à presque tous les peuples et à presque toutes les époques, et qu'il semble qu'il n'y ait eu en somme « que deux écoles fondamentales d'art dans le monde entier » : celle-là, qui repose essentiellement sur des idées d'ordre « intuitif », et celle qui procède des analyses logiques des philosophes grecs, passées plus tard dans le domaine de la pensée commune ; cette dernière est, naturellement celle qui répond à la conception moderne, et elle apparaît en quelque sorte comme en dehors de ce qu'on peut appeler l'art « normal ». Toutes ces vues sont fort justes, et nous n'avons qu'une réserve à faire : n'est-ce pas une regrettable concession aux idées modernes que de considérer comme des « illusions », même en les qualifiant de « grandes et nobles », les conceptions qui furent celles de toutes les civilisations normales, indemnes de la déviation « humaniste » qui est caractéristique de notre temps ?

— Le *Compagnon du Tour de France* (nº de novembre) reproduit l'article de notre collaborateur J.-H. Probst-Biraben sur *Maître Jacques et Jacques de Molay*.

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (nº d'octobre), la suite de l'étude sur les débuts de la Grande Loge d'Angleterre est consacrée cette fois en grande partie aux attaques dirigées contre la Maçonnerie pendant la première moitié du XVIIIe siècle ; on voit que l' « antimaçonnisme » n'est pas une chose récente, bien que, suivant les époques, il ait revêtu des formes notablement différentes.

— Dans le *Symbolisme* (nº de novembre), Oswald Wirth parle des *Bases intellectuelles de la Maçonnerie*, c'est-à-dire en somme de la question des *landmarks*, mais d'une façon qui est bien loin de pouvoir y apporter une solution : il croit en effet que la Maçonnerie doit « évoluer et s'instruire pour prendre pleine conscience d'elle-même », alors qu'il s'agirait en réalité, pour avoir cette conscience, de revenir à l'esprit traditionnel des origines ; il doit être bien entendu, d'ailleurs, que ces origines ne datent pas de 1717... G. Persigout expose, sur ce qu'il appelle la « *Topographie mentale* » *du Cabinet de Réflexion*, des vues assez curieuses, mais qui s'inspirent de données quelque peu mêlées et de valeur fort inégale ; tout

cela aurait besoin d'être « clarifié » et pourrait l'être, à la condition de ne faire intervenir ni l'occultisme ni la philosophie dans une question qui est d'ordre strictement initiatique.

RENÉ GUÉNON.

— Nous avons encore à signaler ce mois-ci un article sur *René Guénon*, paru cette fois dans la revue roumaine *Familia* publiée à Oradea (nº de juin 1935). L'auteur de cet article, M. Vasile Lovinescu, part de l'idée que la Vérité est une, immuable, éternelle et transcendante. Il examine tout d'abord la « crise » que traverse aujourd'hui le monde moderne, crise qui, dit-il, est synonyme de désorientation et d'anarchie, et fait remarquer que les trois ordres dans lesquels on l'observe, l'ordre matériel, le psychique et l'intellectuel, ne sont pas séparés, mais liés entre eux et subordonnés les uns aux autres. La cause profonde de la « crise », remarque M. Lovinescu, doit être cherchée dans l'ordre intellectuel, et plus précisément dans l'ordre métaphysique : c'est l'Ignorance, entendue au sens plein que les Hindous donnent à ce mot, c'est-à-dire l'obscurcissement et la méconnaissance de la Vérité première. Ce défaut essentiel, d'où tous les autres dérivent, se manifeste notamment dans la multiplicité des systèmes philosophiques et dans l'absence de tout accord touchant précisément les causes de la « crise ». Quant à la source de la Vérité métaphysique oubliée, elle ne peut se trouver que dans une Tradition métaphysique et par conséquent « une » et « non-humaine ». Ce qu'elle ne peut pas être, c'est justement ce que les philosophes estiment et ce vers quoi se porte leur ambition, à savoir une œuvre personnelle et originale. Si René Guénon est le plus grand et même le seul métaphysicien de l'Occident, il n'en est pas moins tout autre chose qu'un philosophe original ; ou du moins son « originalité » ne peut consister que dans les traits qui le distinguent des penseurs européens : c'est essentiellement « un restaurateur des vérités éternelles ». En un sens, chacun de ses livres contient tous les autres et ils représentent tous autant d'aspects d'une Vérité unique. M. Lovinescu cite alors un long passage de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* sur les « caractères essentiels de la métaphysique » ; puis il expose en quelques pages, toujours d'après les ouvrages de M. Guénon, les lignes principales de la théorie des états multiples de l'être, et les idées qui sont à la base de la « réalisation métaphysique » et du symbolisme de la croix.

ANDRÉ PRÉAU.

Le Gérant : PAUL CHACORNAC.

Imprimerie Jouve et Cie, 15, rue Racine, Paris.

Nous serions reconnaissants aux abonnés et amis des *Etudes traditionnelles* de nous indiquer ci-après les noms et adresses de personnes pouvant s'abonner à la revue, et auxquelles nous serons heureux d'envoyer un numéro spécimen.

1° M ____________________

____

2° M ____________________

____

3° M ____________________

____

4° M ____________________

____

____

Liste envoyée par M ____________________

____

A retourner à :

Monsieur le Directeur des *Etudes traditionnelles*,
11, quai Saint-Michel
PARIS (V^{e})

ÉTUDES TRADITIONNELLES

LE VOILE D'ISIS

R. C. Seine 113.599

est la seule revue de langue française ayant pour objet l'étude des doctrines traditionnelles tant orientales qu'occidentales ainsi que des sciences qui s'y rattachent. Son programme embrasse donc les différentes formes qu'a revêtues au cours des temps ce qu'on a appelé avec justesse :

LA TRADITION PERPÉTUELLE ET UNANIME

révélée tant par les dogmes et les rites des religions orthodoxes que par la langue universelle des symboles initiatiques.

Les abonnements partent du 1er janvier

FRANCE : un an... **30** fr. | ÉTRANGER : un an... **40** fr.

Abonnement de soutien : **60** fr.

On s'abonne à l'Administration, 11, quai Saint-Michel,
Chèques postaux : Chacornac-Paris 30.786.

Publication. — La revue paraît mensuellement, le 15 du mois.

Nos spéciaux. — Les abonnés reçoivent ces numéros sans augmentation de prix.

Manuscrits. — Les manuscrits non insérés seront retournés sur simple demande.

Comptes rendus. — Les ouvrages doivent être adressés au Directeur et non aux détenteurs de rubriques.

Responsabilité. — Les Auteurs sont seuls responsables de leurs articles.

Reproduction. — La reproduction des articles est formellement interdite.

DIRECTEUR

PAUL CHACORNAC